مصنّفات غياث الدين منصور حسينى دشتكى شيرازى

(۱۴)

ضياء العين

< في حاشية شرح حكمة العين >

به اهتمام

عبدالله نورانى

بسم الله الرحمن الرحيم

<خطبة المؤلّف>

اللّهمّ أرِنا بعين حكمتك حكمةَ العين، وزدنا نوراً من فيض عينٍ هو للكونين عينٌ، غياثِ الورىٰ، علم الهُدىٰ، لازال ناصرُ شرعهِ منصوراً، ولواؤه بالنّصر منشوراً.

أمّا بعد، يقولُ الفقيرُ الحقيرُ غياثٌ المشهورُ بمنصور : لايخفىٰ علىٰ أُولي النُّهىٰ أنّ شرح حكمة العين، وإن لم يكن كالمتن كشفاً لعين الحكمة ولا شرحاً لحكمة العين؛ إلّا أنّه كانَ نادراً مُشيراً إلىٰ عين من عين يكشفُ إشراقُها شَيئاً من الخبيئآت من عيون أفهام أعيان الطلّاب ويُحدّ بإشراقها ذكاءُ أربابِ الألباب، ولأمر مّا تراه منظوراً لعيون الأعيان، مذكوراً بلسان أهل البيان؛

فالتمسَ منّي بعضُ الأعيان من الخُلّان أن أُمليَ شيئاً ممّا يجري به اللّسانُ في أثناء الشّرح والبيان، مُناسِباً لمدارك الطلّاب من أرباب الألباب. فأثبتُّ في ما أثبتُّ بنُبَذٍ من نكتٍ بديعة جيّدة جديدة، قريبة غير بعيدة من أفهام الطلّاب، جديرة بخطاب أهل الخطاب، وإليه المرجعُ والمآبُ.

<المقدّمة>

قال الشارح : «أمّا بَعدَ حَمدِ اللهِ».

[**أقولُ**:] قد يُستشكلُ ويُقال : لم يتقدّم منه حمدٌ ، فكيف يقولُ : «بعدَ حمد الله» ؛ ويُجابُ تارةً : بأنّه صدر عنه ، وتُركَ ذكرُ اللّفظ لنكتةٍ هي الإشعارُ بأنّ إنعامَهُ علىٰ وجه لايصلحُ بأن يقعَ الحمدُ بإزائه ؛ وأُخرىٰ بأنّ البسملة متضمّنةٌ للحمد.

وأقولُ: ليس شيء منهما بشيءٍ، ولا السّؤالُ سؤالٌ ولا الجوابُ جوابٌ ، بوجهين :

أمّا ، أوّل الثّاني ، أوّلاً ، فلظهور المُناقشةِ فى الإشعار بعدَ إظهار تحقّق الحمد . وفيه ما فيه ؛ وللكلام من الجانبين مَجالٌ. وثانياً ، فلأنّ الحمدَ لايلزمُ أن يكونَ بإزاء النّعمة . وثالثاً، (۳۷۳) فلأنّ كونَ الإنعام علىٰ وجه لايصلحُ أن يقعَ الحمدُ بإزائه ليس له وجهٌ وجيهٌ ولا توجيهٌ .

وأمّا ثاني الثّاني ، فلأنّه خلافُ الظاهر مع إمكان المناقشة في صدور البسملة عنه ، وحمل المكتوبِ علىٰ رسم الكاتب وإن كان خلافَ الظاهر مع [إمكان] في صدور البسملة،

وأمّا الأوّل، فلأنّه بيّنٌ: أنّ قوله: «**فاطِرِ ذَواتِ العُقُول النُّورِيّةِ**» حمدٌ .

قيل: «الفاطرُ : مَعناهُ الخالقُ ، وهُما مترادفان، واختيارهُ على الخالق لأنّه يُوهِمُ المسبوقيّةَ بالزّمان ؛ ولهذا لايجوزُ أن يُقالَ: كلامُ الله مخلوقٌ. وإنّما قال : «ذوات العقول» ، لأنّ خلقها أقوىٰ من خلق الصّفات . وإنّما قال : «النّوريّة» ، أي المنسوبة إلىٰ النّور ؛ لأنّها مُفيضةٌ للصّور العلميّة علينا علىٰ مذهبهم. فالعقولُ سببٌ لانكشاف الأشياء ، كما أنّ النّور كذلك . ولهذا قال ﷺ : «أوّلُ ما خَلَقَ اللهُ نُوري» ـ أي: العقل ـ بناءً على زيادة الاختصاص وإفاضة العلوم عليه . ولهذا الوصف إشعارٌ بأنّ حمدَ الله ـ تعالىٰ ـ في مقابلة

خلقه مُفيضُ الصّور العلميّة» انتهىٰ ما قيل .

وأقولُ : فيه مُناقشاتٌ وأبحاثٌ :

أمّا أوّلاً ، فلأنّ الاختيار الّذى اختاره ليس بمُختار ؛ حيثُ يردُ عليه ما يردُ عليه ، إلّا بتكلّفٍ لايُصارُ إليه.

وأمّا ثانياً ، فلأنّ مُفيضَ العلوم علينا علىٰ مذهبهم ليس إلّا عقل واحدٌ ، لاالعقول ، وهو العقلُ العاشرُ.

وأمّا ثالثاً ، فلأنّا لانُسلّمُ أنّ عدمَ توصيفِ كلام الله ـ تعالىٰ ـ بالمخلوقيّة لإيهام المسبوقيّة زماناً ؛ فإنّ القائلينَ بها لايصفوته بها أيضاً. ولو كان لهذا لجاز توصيفُ الكلام اللّفظيّ به ، لكنّهُم لايُجوّزونهُ ؛ بل لأنّ الخلقَ (٣٧٤) يكونُ بمعنى الافتراء وإن أمكن أن يُقال : عدمُ التّوصيف عند القائلين بالقِدَم بهذا .

وأمّا رابعاً ، فلأنّ خلاصةَ مَقالته الّذى هو يُؤدّي عبارته : أنّ العقول شبيهةٌ بالنّور فنُسبت إليه.

ويردُ عليه: أنّه لم يتعارف إفادةُ التّشبيه بياء النّسبة، وليس الياء من أزوات التّشبيه ، ولا دلالةَ في العبارة عليه ، ولا ينساقُ الذّهنُ إليه؛ فإنّه لايُقالُ : «زيدٌ أسديٌّ»، ويُقصدُ به التّشبيهُ فى الشّجاعة . ولو حمل على النّسبة ـ مع بُعدها حيثُ لم يتعارف هذه النّسبة ـ لكان أقربَ من وجه ؛ فإنّ النّسبة قد تكونُ مَبنيّةً على التّشبيه وإن كان ذلك فى تشبيه محسوس بمحسوس ، بل مبصَرٍ بمُبصَر، كالإهليلجيّ والعسليّ .

ثمّ فى تشبيهه اشتباهاتٌ . والأظهرُ ، علىٰ ما أحسبُ وأرىٰ ، أنّ إضافةَ الذّوات إلىٰ العقول إضافةُ الصّفة إلىٰ موصوفها ؛ والذّواتُ باعتبار اتّصافها بالنّوريّة صفةٌ للعقول . أي : العقول الّتى هى ذواتٌ نوريّةٌ . وفائدةُ التّوصيف التّنبيهُ علىٰ أنّ المرادَ ليس ما هو المشهورُ عند الحكماء . والياء فى «النّوريّة» للمُبالغة كالأحمريّ، وللنّسبة أيضاً وجهٌ، لكن لاعلىٰ ما قيل قبلُ .

ومآل المعنى على الأوّل: أنّ للعقول أنواراً شديدةً كثيرةَ النّوريّة ، فإنّها بأنفسها علومٌ وحُجَجٌ ودلائلُ علىٰ اُمور ، والنّورُ المطلقُ على العلم والحجّة والدّليل . وعلى الثّاني : أنّها لقُربها من المبدأ منسوبةٌ إلىٰ النّور ومن أسماء الله تعالىٰ. ولهذه النّسبة وجوهٌ شتّىٰ .

وأيضاً ، إنّ هذه الذّواتِ نوريّةٌ ، لكونها (۳۷۵) أنواراً ، وفيها أنوارٌ وعليها أنوارٌ، علىٰ ما فُصّل فى الإشراق ، وسترىٰ فى ما سنُريك إن شاء الله تعالىٰ.

ويُحتَمل أن يُحمَل على المعنىٰ المتبادر منه مُستحيلاً علىٰ أنّ العقول مفطورةٌ بذواتها ، ردّاً علىٰ من توهّم أنّها لقِدَمها لاحاجةَ لها إلىٰ الفاطر وأنّها تحتاجُ إليه في سائر أحوالها وصفاتها.

ثمّ لايخفىٰ أنّه هٰهُنا احتمالان آخران لايخلوان عن بُعد :

أحدُهُما، وهو أقربُ ، أن يكونَ المرادُ بالعقول المعقولاتِ ؛ فإنّ إطلاق العقل على المعقول شائعٌ ذائعٌ. وتلك المعقولاتُ صفاتٌ لجواهر مجرّدة قائمة بها ، فتكونُ ذواتُ العقول إشارةً إلىٰ ذواتِ تلك الجواهر .

وثانيهما أن يُرادَ بالعقول العقولُ الأربعةُ الّتى سنُشيرُ إليها ، فتكونُ ذواتُ العقول هى النّفوسَ الإنسيّةَ وإن كان بعيداً ، لكن يمكنُ تقريبُهُ وتوجيهُه بوجه لايخلو عن حال من الحال .

ولو حُمِل علىٰ ما يشملُ النّفوسَ البشريّة أيضاً لكانَ أبلغَ فى البلاغة والبراعة ؛ فإنّ القابل بمصابيح الفكر والرّويّة لايشملُ جميعَ النّفوس البشريّة ، ولكان حمدُه شكراً أوّلاً وآخراً . وإفرادُ هذا أولىٰ.

ثمّ الأظهرُ عندي أن يُرادَ بالفاطر البادئُ المخترعُ، لاما قيل ، قبلُ؛ فإنّ الفطر: يكونُ بمعنى الابتداء والاختراع. قال فى الصحاح ـ بعد قوله الفطرُ: الخلقُ ـ : الظاهِرُ : الفطرُ الابتداءُ والاختراعُ . قال ابنُ عبّاس: «كنتُ لاأدري ما فاطِرُ السّماوات والأرض ، حتّىٰ أتاني اثنان مُختصمان فى بئر ؛ فقال أحدُهُما : «أنا فطرتُها ، أى : ابتدأتُها».

[قال] الشّارح: «**ومُظهِرِ خَفيّاتِ الأسرار الرّبوبيّة**».

قيل : (٣٧٦) يظهرُ فى آثاره الّتى هى العقول أسرارُه الخفيّةُ . **أقولُ** : هذا التّفسيرُ أخفىٰ للمفسّر . والأظهرُ عندي أنّها جملةٌ ـ علىٰ ما فصّله بقوله : «**المُبدِع بنُوره المُشرِق**»، أراد بخفيّات الأسرار : لطائفَ صنائعه فى خلق الأرضين والسّماوات وبدائع ارتباطها بينَ العِلويّات والسّفليّات. ولكمال الاتّصال ترك العطف».

[قال] الشّارحُ : «**مُحرّكاتِ الأجرام العِلويّة**».

لعلّه أراد النّفوسَ الفلكيّة . وظاهراً يردُ علىٰ ظاهره أنّه لايُوافقُ أُصولاً يقرّرُها بقواعدهم . وإن أُريد بها المحرّكات البعيدة لزمه تركٌ وتكرارٌ . والكلامُ في المقام لايُحتملُ علىٰ ذكر الخاصّ بعدَ العامّ ؛ فإنّه غيرُ مُناسب لتأسيس أساس الآداب، علىٰ أنّ التأسيسَ والاستيفاء أولىٰ ،كما لايخفىٰ علىٰ أرباب الألباب . ولكن يُحتملُ أن يُحملَ على العقول النّوريّة العلويّة بتلويح إلىٰ النّفوس الفلكيّة بوجه يكونُ مفيداً لتأسيس، واستفيفاء تأسيس المعانى ما يؤسّسُ، من أنّها محرّكةٌ بعيدة بتوسّط مُحرّكات قريبة هى النّفوسُ الفلكيّة.

و [قال:] الشّارح: «**المخترع بعلمه الكامل**» «**مُسَكّناتِ الأجرام السّفليّة**»

[أقول:] صورها النّوعيّة . والجرمُ يُطلق غالباً على الجسم اللّطيف .

قيل: هذه أيضاً مُحرّكات، إلّا أنّها للمقابلةِ والمشاكلةِ عُبّر عنها بالمُسكّنات.

وأقولُ : إنّها تقتضي التّسكينَ والتّحريك، فهي بالحقيقة مُسَكّناتٌ بخلافِ العِلويّات. لكن يبقىٰ فى الإبداع إبداعٌ . والمقصودُ بيّنٌ والأمرُ هين .

[قال الشّارح: المحيى موات الموادّ بينابيع الصّور النّوعيّة»].

[أقول] ثمّ لطفُ تشبيهَ الموادّ الخالية عن الصّور (٣٧٧) بالموات، الّتى هى الأراضى العاطلة . وتشبيهُ الصّور بالعيون الّتى هى موادُّ إحياء تلك الموادّ المواتِ ممّا لايخفىٰ ، فتفطّن له .

[قال الشّارحُ]: «**المُنير لقوابل العلوم بمصابيح الفكر والرّويّة**» .

[**أقول:**] وأراد بقوابل العلوم : النّفوسَ الإنسيّةَ . ولعلّه في التّعبير عن الفكر والرّويّة بالمصابيح تلويحٌ إلىٰ التّفسير الّذى أفاده الشّيخُ الرّئيسُ «لآية النّور».

قال الشّارحُ : **الطّريقُ مُخوفٌ**. أي : فيه خوفُ هلاك النّفس ، [هو من الشعر: والرّجل حافية و مالى مركب. والكفّ صفر والطريق مخوف]

وأقولُ : توجيههُ بحسب هذا المقام : أنّ السّعادة الأبديّة الأُخرويّة، علىٰ زعمهم، منوطةٌ بالكمالات النّفسيّة وتكميلها بالصّور العلميّة المطابقة . فمن اتّصف بهاكان له السّعادةُ أبداً . ومن خلاعن هذا : فإن لم يشعر بالكمال كان له سعادةٌ مّا ، و إلّا كان شقيّاً جدّاً ؛ فإن اتّصفَ بالجهل المركّب كان أردءَ وأشقىٰ ، وتكونُ نفسُهُ هالكةً قطعاً . وبالجملة صاحبُ الجهل المركّب أردءُ حالاً وأشدّ نكالاً من صاحب الجهل البسيط والفطانة البتراء .

و إذا تمهّد هذا ، فنقول : فى تحصيل هذه العلوم مظنّةٌ لحصول الجهل المركّب إلّا من عصمه اللهُ ، ﴿وقليلٌ مّا هُم﴾ . فهذه الطريقةُ مخوفة ، وفيها خوفُ هلاك النّفس ، بخلاف الطريقة الشّرعيّة الحقّة الّتى أتىٰ بها غوثُ العالمين ، مُنجى الهالكين، رافعُ حُجُب السّالكين ؛ لايهلك من تبعها أبداً ويَبلُغُ إلىٰ الغاية القصوىٰ والسّعادة العظمىٰ سرمداً .

قال الشّارحُ : ***مُبدِعُهُ ومُحدِثُهُ ومُكوّنُهُ***.

[**أقول:**] التّكوينُ إيجادُ الشيء مسبوقاً بالمادّة ، والإحداثُ إيجادهُ مسبوقاً بالمادّة والمدّة . والمشهورُ أنّ الإبداع إيجادهُ بلاواسطة : فإن خصّصت الواسطةُ بالمادّة والمدّة كانت العبارةُ بظاهرها صحيحةً، و إلّا احتيج إلىٰ صرف أو تأويل أو تكلّف ومُخالفة مشهور.[1] (۳۷۸)

---

١. فإنّ المسبوق بغير المادّة والمدّة لايكونُ داخلاً فى شىء من الأقسام بأن يُحمل الإبداعُ علىٰ غير المعنى المشهور. منه، ره.

قال الشّارحُ : نظراً إلىٰ الاعتبار الأوّل.

[**أقول:**] ولمّا كان وجوبُ الوجود منشأً لمعرفة سائر صفاته كان معرفتهُ به ملاحظةً له بماله من صفات الجلال وسمات الكمال ، فلاإشكال .

قال الشّارحُ : وعلىٰ هذا القسم يُحملُ قولُه : «أفِض».

قيل : لايخفىٰ أنّ طلبَ الإفاضة لايناسبُ الهيولانيّ ؛ فإنّ النّفوسَ كلّها بذاتها مستعدّةٌ لجميع العلوم.

وأقولُ : يمكنُ أن يُقال : للهيولانيّ مراتبُ مختلفةٌ بحسب اختلاف مراتب الاستعدادات بالقُرب والبُعد . والمطلوبُ إنّما هو بعضُ المراتب الغير الحاصلة ، والحاصلُ لكلّ نفس بذاتها إنّما هو الاستعدادُ البعيدُ . أو يُقال: المطلوبُ مجموعُ المراتب[1] بما هو مجموع، وذلك غيرُ حاصل . ولو خصّ الهيولانيّ بالهيولانيّ المُستتبع المُستعقب لما بعده لم يبعد طلبُه . وفيه بُعدٌ بعدُ .

قيل : في الحاشية: **أفِض** ، أي : أدِم إفاضتَها .

وأقول : يلزمهُ طلبُ إدامة ما يمتنعُ زوالهُ وإبقاء ما لم يحصل . وكلّ منهما كما ترىٰ . ولا يكادُ يصحُّ إلّا بتكلّفات شتّىٰ.[2]

وقد يُتوهّمُ أنّ طلبَ المرتبتين الباقيتين أيضاً غيرُ مناسب .

وهو فاسدٌ ؛ لأنّ هاتين المرتبتين ، بل المراتبَ الأربع ، إمّا أن يُعتبر بالقياس إلىٰ كلّ نظريّ ـ كما هو المذهبُ المنصورُ ـ أو بالقياس إلىٰ جميعها. ولا يخفىٰ علىٰ ذي مسكة أنّ طلبه على التّقديرين مُناسبٌ .

فإن قُلتَ: طلبُ دوام إفاضة الهيولانيّ في قوّة عدم حصول الكمال ؛ (٣٧٩) فإنّ الاستعدادات لاتجامعُ الفعل عندهم.

---

١. أي : المراتب الهيولانيّة بحسب الشّدّة والضّعف. كذا اُفيد.

٢. بأن يُقال: المرادُ بدوام المرتبة الأُولىٰ من الهيولانيّ دوامُ معروضها، أي: النّفس؛ وبدوام المرتبة الثّانية الغير الحاصلة دوامُها بعدَ حصولها. وهو أيضاً ليس بصحيح على قاعدتهم؛ إذ عندهم النّفسُ ممتنعةُ الزّوال. فلزومُ طلب إدامة ما يمتنعُ زوالهُ باقٍ بحاله. منه، ره.

قُلتُ : قد أشرنا إلىٰ اختلاف مراتبها قُرباً وبُعداً . ولا بُعدَ فى كون المطلوب منها ما هو القريبُ منها . وذلك غيرُ متناه عدّةً بحسب المجهولات الغير المتناهية الّتى لايمكنُ حصول كلّها. والباقى منها عدّةٌ أبداً غيرُ متناه .

قال الشّارحُ : **وهى عزيزةٌ جدّاً** ،

[**أقول**:] أي بالنّسبة إلىٰ ما قبلها من المراتب ليصحّ حملُها على الوجهين[۱] من غير تمحّل فى حمل العزّة علىٰ نقله ؛ فإنّ الحمل على الظواهر أظهرُ .

قال الشّارحُ : **فإن قيل** : **طلبُ تيسير الوصول** .

أقولُ : اعلم إنّه يُتصوّرُ حملُ القرينة على المرتبة بوجهين . الأوّل أن يكونَ طلباً لحصولها ، الثّانى أن يكونَ صادراً عن صاحبها . فكأنّ السّائل تَوهّمَ أنّ حملَ هذه القرينة على المرتبة إنّما هو بالوجه الثّانى. فقال : لايناسبُ فى مرتبة المستفاد تلك القرينة ، إذ لافقدَ فيها ولا طلبَ .

والجوابُ المُنقّحُ أن يُقال : لانُسلّمُ انّ الحمل بهذا الوجه ، بل بالوجه الأوّل، وإن سُلّم فلانُسلّمُ أنّه لافقدَ فيها . وبعدَ ذلك لايخفىٰ عليك أنّ عبارةَ الشّرح فى الجواب مضطربةٌ ؛ فإنّه منع أوّلاً الدّعوىٰ الّتى ذكرها السّائل واستدلّ عليها من غير أن يتعرّضَ بمقدّمات دليله، ثمّ سَلّم الدّعوىٰ ومنع مقدّمةَ الدّليل ، مع أنّ مقصودَ السّائل يتمُّ بالدّعوى الّتى سلّمها المُجيبُ .

ثمّ **أقولُ** : الأقربُ الأعدلُ : أن يُعتبَر حملُ القرائن على المراتب كلّها بالوجه الثّانى مع (۳۸۰) اعتبار الأوّل أيضاً في بعضها . فكأنّ الطالبَ في مرتبة الهيولانيّ يطلبُ العقل بالملكة ، وفى مرتبة العقل بالفعل يطلبُ العقل المستفادَ.

فقولهُ : «**أفِض علينا أنوارَ رحمتك**».

إشارةٌ إلىٰ المراتب الثّلاثة ، طلبَ الأوّل بالوجه الثّانى ، وإلى الثّلاثة الأخيرة ـ أعنى الأربعة غير الأوّل ـ بالوجه الأوّل

---

۱. أى بالنّسبة إلى جميع المعقولات وبالنّسبة إلىٰ كلّ واحد. كذا أفيد.

وقوله : «**وَيَسِّر لنا الوُصُولَ إلىٰ كمالِ مَعرفتك**» .

[**أقول**:] إشارةٌ إلىٰ الرّابع بالوجه الثّاني . ثمّ في تغيير الأُسلوب نكتةٌ.[١] وعلىٰ هذا لايردُ الإيرادُ المُورَدُ على الحاشية السّابقة ، ولايحتاجُ إلىٰ الأجوبة المتكلّفة .

وممّا ينبغى أن يُنبّه له[٢] أنّ مشاهدةَ النّظريّات متقدّمةٌ علىٰ ملكة الاستحضار الّتى عُدّت فى مرتبة العقل بالفعل ؛ فإن هذه الملكةَ لاتحصلُ إلّا بعدَ تكرّر المُشاهدة وتتأخّرُ عنها ؛ فإنّ بعدَ الملكة يُشاهَدُ النّظريّاتُ، وبالنّظر إلىٰ هاتين الجهتين يُقدّم تارةً ويُأخّرُ أُخرىٰ .

ثمّ **أقولُ** : يُتحَمّلُ يتحمُّل، يحتمل الحمل بالوجهين ، فيكونُ المطلوبُ هو العلمَ والحاصلَ فى المستفاد . ولهذا وجهان : أحدهُما أن يكونَ المطلوبُ فى المُشاهدة الأُولىٰ المُشاهدةَ الثّانيةَ ، وهى معرفةٌ كاملةٌ بالنّسبة إلىٰ الأُولىٰ ، كما لايخفىٰ . وثانيهما أن يُرادَ بمرتبة المُستفاد مرتبةٌ تحصل فيها المشاهدةُ وإن لم يحصل بعدُ.

وبعدَ هذا لايخفىٰ وجهٌ آخرُ لتوجيه عبارة الشّرح ، فاعرفه ؛ فإنّه مع وضوحِه لايخلو عن دقّة . ولا يخفىٰ أنّه علىٰ هذا يظهرُ وجهُ التّسليم والمنع بوجه[٣] (٣٨١) أوجَهَ . لكنّ السّندَ يحتاجُ إلىٰ توجيه لايخفىٰ .

وأمّا الّذى فى حاشية السّيّد من قوله : «أي: فإن سلّم أنّه محمولٌ علىٰ حصولها ، فلانُسلّمُ ، الخ» محلُّ بحثٍ ، فإنّ الظّاهر أنّ التّسليم والمنع يرجعان إلىٰ شىء واحد.

قال الشّارحُ : «**بعدَ مرتبة العقل المستفاد مرتبتان**» ،

[**أقول**:] ممنوع ، بل هاتان الحالتان داخلتان فى المُستفاد، علىٰ ما يقتضيه

---

١. طلب الافاضة فى الأوّل وطلب تيسير الاصول فى الثانى.

٢. النكتةُ هى أنّ هذه المرتبةَ لمّا كانت مرتبةً عاليةً لاتحصلُ إلّا بوساطة تصفية الباطن وتزكية النّفس، بخلاف المراتب الباقية؛ فإنّها تحصل بمجرّد الإفاضة من الله تعالىٰ طلب تيسير الوصول إليها، وهو حصول الأسباب وتهيّئ المعدّات. منه، ره.

٣. فإنّه لايناسبُ منع الفقد فى المرتبة والاستناد بان وجه بعد المرتبة مرتبتان فانه لاينافيه كما لايخفىٰ. والتوجيه أنّ هاتين المرتبتين داخلتان فى مرتبة العقل المستفاد كما هو التحقيق. منه، ره.

القواعد الحكميّة المشّائيّة؛ وليستا من مراتب العقل النّظريّ علىٰ رأى آخرين. فعلىٰ كلّ من الرّأيين لايخلو كلام الشّارح عن اضطراب؛ فإنّه لو كانتا من المستفاد لزم ما لزم وعاد السّؤال ولم يصحّ قولهُ: «بعد المستفاد»، وإن كانتا خارجتين عنه لم تكن القرائنُ محمولةً علىٰ مراتب القوّة النّظريّة؛ فإنّهما ـ علىٰ ما صرّحوا ـ ليستا من مراتب العقل النّظريّ، بل هُما علىٰ رأى من مراتب القوّة العمليّة وعلىٰ آخر خارجتان عن الكلّ، بتفكّر.

واعلم أنّه يمكن توجيهُ قرائن الخطبة علىٰ وجه آخر. وهو أنّ الذّات الأحديّة ـ جلّت وعظمت ـ لاتتجلّىٰ علىٰ أبصار البصائر إلّا فى جلابيب الصّفات، وليس للخطوط الشّعاعيّة الفكريّة إليها منفذٌ لبعدها، لتعاليه علىٰ جهات النّظر وسُمّوه فعبّر عن تنزّههِ عن إحاطةِ الأفكار بقوله: «**سُبحانك اللّٰهمّ**» أي: تنزّهتَ عن أن يَصِلَ إلىٰ كُنهك نظر الفكر.

ثمّ أخذ فى عدّ الصّفات الّتى منها ذاتيّةٌ ومنها فعليّةٌ تنشأ من الذّاتيّة.

وأشار إلى الأولىٰ بقوله: «**يا واجِبَ الوُجُودِ**»؛ لأنّ الوجوبَ مُحتوٍ علىٰ جميع الصّفات الذّاتيّة (٣٨٢) بالاستلزام الظاهر، وقدّمَها؛ لتقدّمِها الذّاتيّ.

وإلى الثّانية بقوله: «**وَيا مُفيضَ الخَير وَالجُود**»؛ لأنّ جميعَ أفعاله ـ تعالىٰ ـ خالٍ عن شوب الغرض؛ لتنزّهه عن النّقص والاستكمال بالغير.

ثمّ لمّا أتىٰ بالثّناء عَرَضَ الحاجةَ، فقال: «**أفِض عَلينا أنوارَ رَحمَتِك**»،

[**أقول:**] طلباً للدّاعية المُزعِجة إلىٰ التّوجّه إلىٰ حريم كبريائه القاطعة للعلائق الجسمانيّة؛ فإنّ مبدأ مقامات السّالك هو الشّوقُ الرّوعيُّ. وعبّر عنها بالأنوار؛ لإنّها هى المُفيضةُ بالسّالك طريقَ الحقّ؛ كما أنّه بالنّور يهتدي إلىٰ الطريق.

ثمّ طلبَ تيسيرَ الوصول إلىٰ أقصىٰ مقصده وغاية مرامه ـ أعنى كمال المعرفة الّذي هو مرتبةُ الفناء في الله تعالىٰ ـ وقال: «**يَسِّر لَنا الوُصُولَ إلىٰ كمالِ مَعرِفَتِك**».

ولمّا كان حصولُ هذه المرتبة بواسطة النّبيّ ﷺ، لكونه ذا جهتين: التّجرّد

والتعلّق، عقّبهُ بقوله : «**وخَصِّص نَبيّك محمّداً وَآلَهُ بأفضَل صَلَواتِك**»؛ تقرّباً إليه بالدّعاء وألحَق به الآلَ تَتميماً لِتعظيمه .

ثمّ لمّا كان الخيرُ كلّه وسعادةُ الدّارين فى اقتناء مآثره والتّلبس بشرائعه عقّبهُ بقوله : «**وَهَيِّئ لنا من الأُمور ما هُوَ لنا فيه خَيرٌ**»، أعني: متابعته.

قيلَ : «حاصلُ ما ذكروه في بعض رسائلهم ، من الفرق بينَ علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين، هو أنّ مُشاهدة كلّ مارئى بواسطة نور النّار هى بمثابة علم اليقين ، ومُعاينة جرم النّار الّذى يفيضُ ذلك النّور علىٰ ما يقبل الإضاءة بمثابة علم اليقين ، وتأثير النّار فى ما يصل إليه لتمحو هويّتَهُ وتُصيّره ناراً صرفةً بمثابة حقّ اليقين» انتهىٰ ما قيل.

أقولُ : إنّ هذا الحاصل الّذي حصّلهُ للفرق والتّمييز والتّبيين والتّفسير ليس له حاصلٌ ، وهو لايُلائمُ المرادَ (٣٨٣) ولا يُناسِبُ سياقَ الكلام ؛ فإنّ المراتبَ معتبرة ملحوظة بالنّسبة إلىٰ نَظَرى واحدٌ : إمّا حصوله أو استعداده أو مُعِدّه ؛ وليس شيء منها علىٰ ما نقله من هذا القبيل بلاقيل ؛ فإنّ نورَ النّار لوكان لوجوده العينيّ سَبباً لمشاهدة أُمور فلانُسلّمُ أنّ العلمَ بها علمٌ بما يُشاهدهُ بتوسّط معاينتها ومرتبةٌ من مراتب العلم بما يُشاهدُ من وجه مقدّماته، أوجه من مقدّماته، وهذا المنعُ في الحقّ أحقّ .

فقوله: «بعد [العقل] المستفاد مرتبتان» ، إن أراد به أنّهما مرتبتان للعلم بما علم فى المستفاد فهو ممنوع ؛ وإن أراد أنّهما مرتبتان للنفس فى العلم بأمر آخر فلايفيدُ ؛

بل نقول : إن جُعِل عينُ اليقين وحقّ اليقين عِلمين آخرين غير العلم بما علم فى المستفاد لم يُناسِب قوله «وبعدَ المستفاد» ؛ فإنّهما إن كانا نظريّين كانا من المستفاد ، لابعدَه، وقبله إن كانا بديهيّين اللّهمّ إلّا أن يُخصّص البديهيّ والنّظريّ بما لادلالةَ فى العبارة عليه ولا إشارةَ فى كلام أحد إليه، وحينئذ لم ينحصر المراتبُ في الأربعة. وإن لم يُجعلامن العلوم لم يصحّ عدُّهُما فى مراتب النّظريّة . والتّعبيرُ عنهما

بكمال المعرفة، اللّهمّ إلّا بتكلّفات وتعسّفات، كأن يُقال: المرادُ بكمال المعرفة كمالٌ حاصلٌ بعدَ المعرفة. فالأولىٰ أن يُرادَ بهما غيرُ ما فى الحاشية.

<الحكمة استكمال النفس الإنسانيّة>

قال الشّارحُ: «**بتحصيل ما عليه الوجودُ فى نفسه**».

فإن قلتَ: إن كان المرادُ بالتّحصيل التّحصيل الخارجيّ، فلامعنىٰ لقوله: «بتحصيل ما عليه الوجودُ (۳۸۴) فى نفسه»، كما يُشعرُ به بعضُ الحواشى علىٰ ما سننقلُها. وأيضاً لامعنىٰ لإيجاد تلك الأعيان الثّابتة؛ وإن كان المرادُ التّحصيل الذّهنيّ، فلاحاجةَ إلىٰ قوله: «وما عليه الواجبُ»، لدخوله فى ما عليه الوجودُ فى نفسه.

قلتُ: المرادُ: الثّانى. ولا نُسلّمُ أنّه داخلٌ في ما عليه الوجودُ فى نفسه؛ لأنّ الضّميرَ في قوله «**فى نفسه**»، راجعٌ إلىٰ الوجود. والجارُّ والمجرورُ متعلّق به أيضاً. فالمرادُ بـ«**ما عليه الوجودُ في نفسه**» أحوالُ الموجودات الّتى توجدُ فى نفسها من غير تعمّل منّا؛ وبقوله بـ«**ما عليه الواجبُ**» الأُمورُ الّتى توجدُ بعملنا.

ويمكنُ أن يُقالَ: المرادُ بالتّحصيل[1] ما هو أعمّ من الذّهنيّ والخارجيّ. لكن يتحققُ فى القسم الأوّل بالتّحصيل الذّهنيّ، لامتناع الخارجيّ فيه، وفى الثّانى بهما جميعاً، وحينئذ يدخل نفسُ العمل فى الحكمة.

فإن قُلتَ: لو أُريد بالتّحصيل الأعمُّ لزم أن تكونَ النّظريّةُ مع نفس العمل من غير علم حكمةَ العمل، وكذا تكونُ هي مع العلم بالأعمال دونها فلسفة.

قُلتُ: لانُسلّمُ اللّزومَ إذا اعتبر بقدر الطاقة البشريّة فى التّعريف؛ فإنّ التّحصيل بقدر الطاقة يتأتىٰ بالعلم والعمل كليهما، علىٰ أنّ اللّازم آخراً ليس يختلفُ علىٰ رأى آخرين غير محققين.

---

۱. پايان نسخهٔ مجلس، مجموعه، ش

ولقد أخطأ من أدخل البحثَ فى ما لايُطابق الواقعَ فى الحكمة ،كما سلكهُ فى الكلام ، لاعتبار هذا القيد ؛ فإنّه علىٰ هذا يلزمُ أن يكونَ (٣٨٥) السّفسطةُ حكمةً وفلسفةً . وظاهرٌ أنّ البحثَ ممّا لايُطابِقُ الواقعَ لايكونُ بحثاً عن ما عليه الوجودُ فى نفسه . ولعلّه لايقولُ بهذا الأمر إلّا من جعل الضّميرَ فى «**فى نفسه**» راجعاً إلىٰ نفسه ، وهو المُستكمل،كضمير «**عليه**» . ويلزمُ عليه ممّا لايخفىٰ عليك .

وقد يوجد فى بعض الحواشى : «إنّ الضّمير في قوله : «**في نفسه**» راجعٌ إلىٰ المستكمل والمعنىٰ: ما عليه إيجاده فى نفسه ؛ أى: على المستكمل أن يُوجِدَهُ في نفسه» . ولا يخفىٰ ما فيه.[1]

وقال فى حاشية أُخرىٰ : «إنّ هذا التّعريفَ يدلّ علىٰ أنّ علم الحكمة علمٌ ، لانفس الحكمة».

وأقولُ : لعلّه نظر إلىٰ ظاهر اللّفظ، حيثُ عرّف الحكمة بالاستكمال . وأنتَ تعلمُ أنّه من قبيل المسامحات الشّائعة فى التّعريفات ؛كقولهم فى تعريف العلم[2] : حصولُ صورة الشىء فى العقل ؛ وفى تعريف الواحدة[3] : تعقّلُ عدم الانقسام ؛ وفى تعريف علم المعانى : تتبعُ تراكيب البلغاء.

و علىٰ ما قرّر هذا المحشى فى مواضعها في كتبه ونقل النّكتة فى تلك المُسامحات فى كلّ موضع منها ، فالمرادُ هٰهُنا هو الكمال الحاصل بالاستكمال . والنّكتةُ فى التّعبير عنه بالاستكمال الإشعارُ بأنّ الحكمة هو الكمال المكتسبُ ليخرجَ الكمالُ الفطرىّ،كمرتبة النّبوّة، علىٰ نحو ما أخرج الفصيح السّليقيّ والعالم بالإلهام بالمسائل الفقهيّة عن البيان والفقه.

فان قُلتَ : قد جعل مرتبة النّبوّة بعد ذلك داخلاً فى الحكمة ، حيثُ قسم الحكمة

---

١. حدّ الوجود بمعنى الإيجاد ودخوله حينئذ فى قسم ما عليه الواجب وظهور أنّ المستكمل لايؤخذ هذه الأشياءُ فى نفسه ، وليس عليه أن يوجدهُ فى نفسه. منه ، ره.
٢. إشارة إلىٰ أنّها صفة حقيقيّة ذات إضافة. ولا يتوهم فى زيادة لفظ الحصول أنّ العلم من الإضافة ؛ فافهم، ١٢.
٣. مع أنّ الوحدة عبارة عن نفس الانقسام إشارة إلىٰ أنّها من الأمور العقليّة، ١٢.

إلىٰ ما يتعلّقُ بالنّبوّة.

قُلتُ: لم يجعل مرتبة النّبوّة (۳۸۶) من الحكمة. وإنّما اعتبر منها ما يتعلّقُ بالنّبوّة. والمرادُ به العلمُ بالأحكام الشّرعيّة، أعنى كيفيّة شرع الشّرائع وسلوك النّبىّ مع الأُمّة والأُمّة مع النّبىّ؛ ولا يلزم من ذلك كونُ العلم الحاصل للنّبىّ واحداً من الحكمة؛ لجواز أن يُرادَ به العلمُ المكتسبُ. والأولىٰ أن يُقال: قد أُشير إلىٰ دخول العمل فى الحكمة بوجه.

فلعلّ مرادَ المُحشّى أنّه حينئذ لا يكونُ الحكمةُ علماً، لكونه مركّباً من العلم والعمل. فهذا أوجَهُ وإن كان بعيداً عن عبارته بوجه.

لايُقالُ: على التّقديرين لايكونُ العلمُ بها علماً أو معنىً؛ لأنّ العلم بالمجموع المركّب من العلم والعمل علمٌ. و لامعنىً؛ لأنّ العلمَ بالاستكمال علمٌ، ضرورةَ أنّ مرادهُ من العلم هٰهُنا العلمُ المدوّنُ، لاما صدق عليه مفهومُ العلم مطلقاً.

لأنّا نقولُ: المرادُ بعلم الحكمة، علىٰ هذا التّقدير، العلمُ المتعلّقُ بالحكمة تعلّقَ الجزء بالكلّ. وعلى الأوّل، المتعلّقُ به تعلّقَ السّبب بالمُسبّب علىٰ أنه يمكنُ أن لايكونَ المرادُ بالعلم العلمَ المدوّنَ. هذا.

ثمّ صاحبُ الحاشية لو بَدّلَ ما نقله عنه بقوله: «وعلىٰ هذا التّعريف يكونُ علمُ الحكمة علم لانفس الحكمة»، لكان أظهرَ فى ما عناه، وسقط عنه إيراداتٌ[۱] أُخَرُ، ظهورُها أغنىٰ عن التّصريح بها.

قال الشّارحُ: «**ممّا ينبغى**».

[**أقول**:] ليس علىٰ ما ينبغى؛ فإنّه إن أُريد به معناه وحُمِل الوجوبُ على الاستحسانىّ اختلّ التّعريفُ؛ وإن أُريد به ما يجب مَجازاً لزم استعمال المجاز في التّعريف وقد استنكروه.

---

۱. مثل أنّ التعريف يدل على أن نفس الحكمة ليس بعلم، لاعلى أنّ علم الحكمة علم. والظاهرُ أنّه علىٰ هذه العبارة لايرد هذا. منه، ره.

قال الشّارحُ : «**بقدر الطاقة البشريّة**».

أقول : لعلّه أراد طاقةَ البشر المستكمل لأنـواع البشـر، ولا فـرداً مُـعيّناً عـلىٰ ما قيل .

ولنا في تعريفِ (٣٨٧) الحكمة وانقسامِها إلىٰ أقسامها إيراداتٌ وتـحقيقاتٌ قرّرناها وحقّقناها بما لامزيدَ في الرّسالتين من رياض الرضوان ، هُما تعديل الميزان وتبيين البنيان . فمن أراد ذلك فليرجع إليهما .

[وأنا] الآنَ ، أذكرُ إيرادات وإشكالات وسؤالات ظهرت ببالي أوانَ التّحصيل مع إشارات إلىٰ جواباتها ممّا يليقُ بمذاق أرباب التّحصيل ، فأقولُ : علىٰ ما أورده في تعريف الحكمة وتقسيمها إيراداتٌ :

<إيراداتٌ خمسٌ في تعريف الحكمة>

الأوّل: أنّ تـعريفَ الحكـمة بـما ذكـره يـنتقضُ بكـثير مـن العـلوم العـربية والشّرعيّة .

الثّاني : أنّ تعريفَ الحكمة العمليّة يُنتقضُ ببعض النّظريّات ، كالعمليّات من الهندسة والطبّ العمليّ وجرّ الأثقال والحِيَل ؛ وبما يُبحثُ فيه من الأعـمال، مـن حيثُ إنّها موجودة أو معدومة ، ومن حيثُ إنّها جواهر أو أعراض

الثّالثُ : أنّ كلامه هٰذا يدلّ علىٰ ما شرحـه غـيرُه ، وهـو أن يكـونَ المـتعلّقُ موضوعاً يُشعِرُ بأن يكونَ موضوعُ العمليّة هو الأعـمالَ ؛ لكـنّه هـو النّـفسُ، كـما صرّحوا به عن آخرهم . وإن أُريدَ بالمتعلّق غيرُ هٰذا لزم إيراداتٌ أُخَرُ .

الرّابعُ : لايخلو إمّا أن يُرادَ بالمادّة في قوله : «**أن لايكونَ مُخالطةُ المادّة شرطاً لوجود المادّة المخصوصة أو مادّة مّا**» . فعلى الثّاني يلزمُ أن يكـونَ البـحثُ عـن الجسم وكثير من أشكاله غير إلٰهيّ . وعلى الأوّل يلزمُ أن لايكونَ البحثُ عن الحركة وكثير من نظائرها، كالألوان والأضواء والمقادير ، (٣٨٨) والأشكال طبيعيّاً بل ولا

رياضيّاً أيضاً.[۱]

الخامس: لايخلو: إمّا أن يُرادَ بالمادّة في قوله: «**مخالطةُ المادّة شرطاً لتصوّره**»، المادّةُ المخصوصةُ أو مادّةٌ ممّا. وعلى الأوّل يلزم تداخُل الأقسام.

أمّا أوّلاً؛ فلأنّ علم الهيأة متعلّق بأُمور يحتاجُ تصوّرُها إلىٰ مادّة مخصوصة، أعنى الأجرام البسيطة العلويّة والسّفليّة؛ فإنّها، علىٰ ما اعتبر فى الهيأة، يجبُ أن تكونَ فى مادّة مخصوصة غير قابلة للخرق.

وبالجملة، تلك الأجرامُ إن احتاجت إلىٰ مادّة مخصوصة لم تكن من الرّياضىّ، وإن لم تحتج إليها لم تكن من الطبيعىّ؛ لكونها مشتركة بين العلمين، يُبحثُ فيهما عنهما. وكذلك علمُ الموسيقى الباحث عن النّغمات والأزمنة المتخلّلة بينها و علمُ المناظر أيضاً يتبحثان عن الأُمور الّتى تحتاجُ إلىٰ مادّة مخصوصة، فلم يكونا من الرّياضىّ، لكنّهما منه.

وأمّا ثانياً، فلأنّ الألوان والأضواء وبعض الكيفيّات الملموسة، مثل الحرارة و البرودة، ونظائرها المتعلّقة بها و بعض أقسام الطبيعىّ أُمورٌ لايحتاجُ تصوّرُها إلىٰ مادّة مخصوصة، كالتّثليث والتّربيع والتّدوير والمخروطيّة.

وعلى الثّانى، يلزمُ أن لايكونَ بعضُ المسائل الّتى من الهندسة المتعلّقة بالدّوائر والكرات والمربّعات والمخروطات، بل جميع مسائل الهندسة والحساب من الرّياضىّ؛ فإنّها محتاجةٌ فى التّصوّر إلىٰ مادّة.

والسّادسُ: إن أُريد بالمادّة الهيولى الأُولىٰ، علىٰ ما هو المتبادر، لزم أن لايكونَ (۳۸۹) البحثُ عن الألوان والأضواء وكثير من الكيفيّات والأعراض طبيعيّاً، بل يلزم خروجُ أكثر مسائل الطبيعىّ عنه، دخول البحث عن كثر من الأشكال فى الطبيعىّ و إن أُريد المحلّ مطلقاً ففساده ظاهرٌ جدّاً.

إن أُريد بالاحتياج الاحتياجُ البيّنُ لزم أن يكونَ الطبيعىّ من الرّياضىّ؛ لأنّ

---

۱. لأنّها علىٰ هذا التقدير يحتاجان في الوجود إلىٰ مادّة مخصوصة بحكم المقابلة فافهم.

موضوعه الجسمُ، وهو محتاجٌ احتياجاً بيّناً إلىٰ محلّ و مادّة، لاعامّة ولاخاصّة.

وأن أُريد الاحتياجُ مطلقاً كيف ماكان لكان هذا البحثُ عن المقدار وكثير من الأشكال طبيعيّاً .

فهذا شيء من الإيرادات الّتى تفرّدتُ بتحديدها . وبعضُ القاصرين من المُعاصرين حيثُ تصدّىٰ لجوابها ما أتىٰ إلّا بما يجبُ الإعراضُ عنه دونَ التعرّض له والإعتراض عليه ، فهذا أعرضنا عنه ؛ والحقُّ فى جوابها ليس إلّا ما حقّقنا فى الرّسالة الّتى أشرنا إليها.

ولابأسَ هٰهُنا أن أُشير إلىٰ إجمال بوجوه أُخر من الجواب قريبةٍ من الصّواب غير بعيدةٍ عن مدارك الأصحاب ، يمكنُ استنباطُها من كتب الشّيخ الرّئيس بدقّة نظر ومزيد تأمّل وتدبّر .

فأقول : يمكنُ حَلّ جُلّ الإشكالات بل كلّها باعتبار حيثيّات وتخصيصُ المادّة بوجه وتعميمُها بوجه وتخصيص الاحتياج بالبين. وبيانُ كلّ ذلك مع الصّواب من الجواب مشروح فى الرسائل الّتى أشرنا إليها . فمن أراد ذلك فليطلب منها.

وأقول أيضاً : يمكنُ أن يُجابَ عن بعض (٣٩٠) هذه الإيرادات بوجه آخر . وهو أنّ المرادَ بالأُمور الّتى يُبحثُ عنها هى المحمولاتُ والأحوالُ. فكأنّه قيل : الفلسفةُ إن كانت محمولاتُها والأحوالُ عارضةً للموضوعات مجرّدةً ذهناً وخارجاً إلىٰ ما في الأقسام : فحينئذ يتمّ الكلام وان بقى إشكالاتٌ أُخَرُ.

ثمّ ممّا ينبغى أن يُنبّهَ له أنّ العلوم العربيّة والشّرعيّة لابجرح لعول علىٰ ما هى عليه ،كما توهّم ؛ لما أريناك فى نور الهداية .

قال الشارح : «**إن كان علماً بالتّدبير الّذى يختصُّ بالشّخص الواحد**» ،

[**أقول**:] أي: يكونُ مختصّاً به اختصاصاً ينتظمُ باستعماله أحوالهُ فى ذكاء نفسه ، سواء توقّف استعمالهُ على أشخاص أُخَر أو لم يتوقف .

فالحاصلُ: أنّ العلمَ المتعلّق بالتّدبير الّذى يتنظمُ باستعماله أحوالُ شخص واحد

من حيثُ أنّه يتنظمُ به تلك هو الحكمةُ الخُلقيّةُ؛ والعلمَ المتعلّقَ بالتّدبير الّذى يتنظمُ باستعماله أحوالُ المنزل من هذه الحيثيّة تدبيرُ المنزل؛ وكذا الحيثيّةُ معتبرةٌ في المدنيّة. وبهذا التّحرير يندفعُ كثيرٌ من الإشكالات.

قال الشّارحُ: ومبادئ هذه الثّلاثة من جهة الشّريعة الإلٰهيّة»،

[**أقول:**] أي: مبادى مسائلها مأخوذة من الشّرائع، سواء كان إعمالُها وظيفةَ النّبيّ أو غيره، فلايُنافى تقسيمُها إلىٰ ما يتعلّقُ بالملك والسّلطنة، علىٰ ما فى الحاشية؛ لأنّ تعلّقهُ بها؛ لأنّه يبحثُ عمّا هو وظيفةُ السّلطان فى أمر رعاياه. ولا يُنافى ذلك تلقّي مباديها من شريعة، كما لاينافى تقسيمُها إلىٰ الأخلاق وتدبير المنزل.

فإن قلتَ: لعلّ المحشّي: أراد (٣٩١) أنّ مبادئَ القسم المتعلّق بالسّلطنة غيرُ مأخوذة من الشّريعة، فلايصحّ تقسيمُ المأخوذ من الشّرع إليه.

قلتُ: لو كان مرادهُ ذلك لما صرّح بقوله علىٰ ما يدلّ عليه كلامُه هُناك؛ فإنّه ليس من كلام الشّارع فى ما بعدُ ما يدلُّ علىٰ أنّ مبادئَ المتعلّق بالملك والسّلطنة غيرُ مأخوذة من الشّرع، كيف وقد صرّح القومُ بخلافه.

قال الشّارحُ: «لكن بالعرض، لاما بالذّات».

[**أقول:**] فيه ما فيه.[١]

قال الشّارحُ: «لِما قاله صاحبُ المشارع والمطارحات»،

من أنّ أكثره يستنى على الأمور الموهومة والاعتبارات الذّهنيّة،

[**أقول:**] أي: أكثرُ الأحكام راجعةٌ إلىٰ الأُمور الموهومة الّتي لاتوجدُ في الخارج، حسبت ما يُرشِدُ إليه:

قولهُ: «والمهمُّ: البحثُ عن أعيان الموجودات».

---

١. هو أنّ المعروضَ بالعرض ما يكونُ بواسطة. ولا يخفىٰ أنّ عروضَ هذه الأُمور للمجرّدات والمادّيّات أوّلاً وبالذّات. منه، ره.

أقول: فيه بحثٌ ؛ لأنّه إن أراد أنّ مسائله باحثةٌ عن الأُمور الموهومة ،كما حمل عليه آنِفاً، فليس كذلك . بل الغرضُ من تلك الأُمور الموهومة معرفةُ أحوال الموجودات ،كالمناطق المعروضة لتعرّف أوضاع الفلك في حركاتها ،كيف وهو من أقسام الحكمة الباحثة عن أحوال الموجودات[1] ؛ وإن حُمِلَ علىٰ أنّ دلائلها مبنيّةٌ على الأُمور الموهومة السّياق مع ظاهر العبارة ؛ فذلك إنّما يدلُّ علىٰ وثاقها بمُساعدة الوهم العقلَ في مباديها.

ولايخفىٰ أنّهُ حينئذ لايلائمُ قوله : «**والمهمُّ: البحثُ عن أعيان الموجودات**». اللّهمّ إلّا أن يُقال : موضوعُ بعض أقسام الرّياضيّ أُمورٌ موهومةٌ ،كبعض الأشكال المفروضة علىٰ وجوه مخصوصة غير موجودة في الخارج. فالأولىٰ أن يُقال : أُعرِضَ عن الاستقصاء في الرّياضيّ ؛ لكونه مُورثاً لملكةِ التّخيّل المزاحمةِ للكمال (٣٩٢) المعتدّ به، أعني التّعقّل .

قال الشّارحُ :«**ومقابلاتها**» ،

[**أقول**:] الظاهر أنّه عطفٌ على الأُمور العامّة ، لاعلى الشاملة علىٰ ما يشعرُ به الحاشية ، فإنّه فاسدٌ .

قال الشّارحُ : «**البحثُ الأوّل في الوجود والعدم**» .

[**أقول**:] وفيه مذاهبُ أربعةٌ : البداهه مع بداهة البداهة ، والبداهه مع كسبيّتها، والكسبيّة، والامتناع . واستدلّ عليه: بأنّه لو تصوّر بكنهه لانطبع ماهيّتُه في النّفس ، فقام بها وجودان . وهو باطل ، لاستحالة اجتماع المثلين ولاستحالة اتّصاف الشيء بوجودين .

وما أورده المحشّي في الجواب، من منع مماثلة الصّورة الذهنيّة للعين، موردُ بحث بل أبحاث ؛ فإنّ المماثلة علىٰ ما أطبق عليه القومُ ، هو الاتّحادُ في النّوع . والمشهورُ من مذهب القوم أنّ الصّورة الذّهنيّة مماثلة لذي الصّورة من نوعه، علىٰ ما سيُعرّفُ به

---

١. علىٰ أن يكونَ المراد بها موضوع العلم أيضاً. ١٢.

المحشّی، والاستدلال مبنیّ علیه وعلیٰ أنّ الممتنع هو لتصوّر ما یلیه.

وتحریرُ الکلام فی المرام: أنّ المستدلّ یستدلّ علیٰ أنّ تصوّر الموجود بالکنه ممتنعٌ، بناءً علیٰ ما هو المشهورُ فی مذهب الحکماء، من أنّ الصّورة الذّهنیّة مُماثلةٌ للمعلوم، علیٰ ما سیقرّرُ هذا القائل، قائلاً: إنّه هو التّحقیقُ، موافقاً لما قرّره فی سائر کتبه. فهذا المنعُ، بعدَ هذا التّقریر، خارج عن الاتصاف.

ثمّ قوله: «مع أنّ الحکم بامتناع التّصوّر یستلزم التّصوّر»

[**أقول:**] محلُّ بحث ومنع. ولو سلّم أن یستلزم تصوّره بوجه دون الکنه الّذی فیه النّزاع. وتفصیلُه: أنّا لانُسلّمُ أنّ الحکم بامتناع الحکم (۳۹۳) یستلزم التّصوّر، فإنّ المجهول المطلق الدّائمیّ الّذی لم یعلم بوجه المجهولیّة المطلقة الدّائمة حتّیٰ یُحکمَ علیه بامتناع الحکم ولیس بمتصوّر أصلاً، و إلّا لم یکن هو المحکوم علیه ولم یکن مجهولاً مطلقاً کذلك.

وهذه شبهة یُستصعبُ حلُّها. والمحشي تکلّم علیها فی سائر کتبه، وما حلّها بعدُ و لاینفعُ التّشبّثُ: بأنّ المحکوم علیه یجبُ أن یکونَ معلوماً متصوّراً بوجه؛ إذ هو أوّل المسألة، وفیه الکلامُ والنّزاعُ، وقبل الإثبات محلُّ منع، فحکمُه هذا الحُکم، وهو منه غیرُ مسلّم ولامقبول مالم یثبت، ولم یثبت بعدُ. ولو سُلّم أنّه یستلزمُ التّصوّر فلا نُسلّمُ أنّه یستلزمُ تصوّر المحکوم، وهو الکنهُ ولو بوجه. بل غایةُ ما لزم لو لزم أن یُتصوَّر وجهُ المحکوم علیه، وهو الکنهُ. وفرقٌ بینَ تصوّر الشيء بوجه وتصوّر وجهه.

وهذا المحشّی في غیر موضع من کتبه حرّر الفرقَ بینَ تصوّر وجود الشيء وتصوّر الشيء بوجه. ولو سُلّم أنّ الحکم یستلزم تصوّر المحکوم علیه فلانُسلّمُ أنّه یستلزمه بالکنه الّذی فیه النّزاع، ولم لایجوزُ أن یُتصوّر الکنهُ بوجه. هذا.

ولایخفیٰ أنّه یترآی من هذا وجهُ جواب من مغلطة «المجهول المطلق». ولکن لایُفیدُ ولا یقلعُ مادّةَ الشّبهة حیثُ یمکنُ تقریرُها بوجه آخر لایندفعُ بهذا الجواب.

لايُقال : الحكمُ على الكنه باعتبار التّصوّر يستلزمُ تصوّرَ الكنه .

لأنّا نقولُ : ولكن بالوجه . ثمّ الأقربُ الأوجهُ في الجواب منعُ امتناع اجتماع المثلين مطلقاً، إمّا بناءً على أنّ التّماثل الممتنعَ اجتماعُ (٣٩٤) آحاده ، وهو الاتّحادُ في الذّات ، أي الماهيّة ونحو الوجود ، لاالماهيّة وحدَها ؛ وإمّا بناءً على أنّ التّماثل المُحال اجتماعُ المثلين فيه إنّما هو التّماثلُ الّذي يكونُ من صفات الموجودات العينيّة ، وإن مُنِعَ اجتماع المثلين ، بناءً على عدم اتّحاد الماهيّتين على ما هو قول بعضهم، كان موجّهاً .

ويمكنُ أن يُجابَ أيضاً : بأنّه ليس للوجود حصولٌ في الموجود حتّىٰ يلزمَ من حصول ماهيّته في الذّهن اجتماعُ المثلين بهذا الطريق. وإنّما المُحالُ اتّصافُ محلّ واحد بها . والنّفسُ لاتتصوَّر بالصّور المنطبعة فيها . وكذلك لايصدقُ عليها أنه مُثلّث عند تصوّر التّثليث .

قال الشّارحُ : «**وإنّما قيّد المعلومُ بالبديهةِ بالمتصوّر**»؛

[**أقول**:] لأنّ المُصدّقَ به هو القضيّةُ . وأجزاء القضيّة المصدّق بها بالبديهة لايجبُ أن تكونَ بديهيّةً، بخلاف أجزاء المتصوّر بالبديهة . وهذا الفرقُ علىٰ مذهب الحكماء ظاهرٌ، وأمّا علىٰ مذهب الإمام فمحلُّ بحث . اللّهمّ إلّا أن يُقال : بجعل مناط البداهة والكسبيّة الحكمَ الّذي هو الجزء الأخير علىٰ أنّه يمكنُ أن يُوجّهَ بوجه وجيه.

قال المصنّفُ : «**فالوجودُ بديهيٌّ**».

قيل : أي: المطلق، بناءً علىٰ أنّه بمعنىً واحد مشترك.

أقولُ : هٰذا البناءُ ممّا لاأصل له . وقد يُقال : الغرضُ من الاستقامة بتلك المقدّمة أنّه علىٰ تقدير الاشتراك اللّفظيّ لايلزمُ بداهةُ الوجود المطلق ، لعدم تحقّقه، بل الوجودُ المُضافُ حينئذ هو الخاصّ . وأنت خبيرٌ بأنّه يلزمُ حينئذ إضافةُ الشيء إلىٰ نفسه إذا قيل بالاشتراك اللّفظيّ المبنيّ (٣٩٥) علىٰ أنّ وجودَ كلّ شيء

عينُه ،كما سيأتى.

قال الشّارحُ : «**وفيه نظرٌ**».

[**أقول**:] التّفصيلُ : أنّه لايخلو من أن يُـرادَ بـ«وجـودي» فـي قـوله : «تـصوّرُ وجودي بديهيّ» ، مـفهومُه أو مـا صـدق عـليه ؛ أعـنى الوجـود الخـاصّ . وعـلى التّقديرين ، فإمّا أن يُرادَ بالتّصوّر: التّصوُّرُ السّاذجُ أو التّصديقُ بحصوله.

أو اتّصافُه به ،

أمّا على الأوّل، فالمقدّمةُ الأولىٰ ممنوعةٌ، بل شبهُ مُصادرة على المطلوب . وأمّا على الثّاني فالمقدّمتان مُسلّمتان، ولكن لايستلزمُ المطلوبَ ؛ لأنّه لايجبُ بداهةُ جزء المُصدّق بالبديهة . وأمّا على الثّالث. فالمقدّمتان ممنوعتان . وعلى الرّابع ، المقدّمة الثّانية ممنوعة . وعلىٰ تقدير التّنزّل لايستلزمُ المطلوبَ ؛ لأنّ جزء القضيّة البديهيّة قد يكونُ بديهيّاً كسبيّاً .

قال الشّارحُ : «**لكونه عينَ المتنازع فيه أو مستلزماً له**».

قيل : إذاكان المتنازعُ فيه هو الوجودَ الخاصَّ كان عينَهُ ؛ و إذاكان الوجودَ العامّ كان مستلزماً له.

أقولُ : فيه بحثٌ ؛ أمّا أوّلاً ؛ فلأنّه لم يقع النّزاعُ فى بداهة الوجود الخاصّ وفى ثبوته . وأمّا ثانياً ، فلأنّه لايلائمُ جعل استلزام المدّعىٰ سنداً لمنع الدّليل . وأمّا ثالثاً ؛ فلِما اعتذر عنه هذا القائل نفسُه في حاشية أُخرىٰ ـ أعنى قوله : «وهذا الاستلزامُ مع قطع النّظر عن المنع الآتى عليه» ـ أنّه يكونُ حينئذ قولهُ علىٰ تقدير صحّته تنزّلاً عن المنع علىٰ تقدير ، لامطلقاً ، مع أنّ الظّاهرَ خلافُه .

ثمّ **أقولُ** : الأولىٰ في توجيه هذا المنع والسّند السّابق لانُسلّمُ أنّ تصوّرَ وجود الخاصّ بالكنه بديهىّ ؛ فإنّ وجودَ الخاصّ ليس إلّا وجودَ (١٩٦) العامّ المُضاف ؛ إذ ثبوتُ الأفراد الموجودة غيرُ معلوم ،

بل الحقّ ـكما حُقّق فى موضعه ـ أنّ الوجودَ ليس له فردٌ. فإذا اعتبر الإضافةُ في

الوجود الخاصّ شرطَ الأجزاء كان عينَ المتنازع فيه . وإذا اعتبر جزءاً، لاشرطاً ، كان مستلزماً له ومُصادرةً على المطلوب الأوّل؛ فإنّ تصوّر الوجود مع الإضافة إنّما يكونُ بديهيّاً لو كان جميعُ أجزاء مفهومِه الّتي منها الوجودُ المتنازعُ فيه بديهيّاً .

ويمكنُ أن يُوَجّهَ بوجه آخر، فيُقال : المرادُ بالوجود الخاصّ إن كان المفهومَ الّذي هو جزء الوجود وجوديٌّ ؛ أي: المخصّص بالياء فهو عينُ المتنازع فيه ؛ إذ بعينه المفهومُ العامّ المتنازعُ فيه . والإضافةُ خارجةٌ وإن كان الفردُ كان مستلزماً . وهذا الاستلزامُ مع قطع النّظر عن المنع،كما ارتكبه المحشّى، يوجّهه ، فنقول : علىٰ تقدير صحّته ، أى علىٰ تقدير صحّة بداهة الوجود الخاصّ ، وذلك بأن يكون الموجودُ الخاصّ فرداً .

قال الشّارحُ : «**وإن أراد أنّ العلمَ بحصول الوجود له بديهىٌّ**»؛

[**أقول:**] لايخفىٰ، علىٰ كلّ من أنصف، أنّ من أنصف أنّ عبارة المصنّف لايحتمل هذا المعنىٰ، خصوصاً بعدَ ما ذكره الشّارح فى شرحه . نعم ، عبارةُ الإمام - حيث قال: «العلمُ بوجودي بديهيٌّ» ، ولم يقل : إنّ جزء المتصوّر بالبديهة بديهيّ - محتملةٌ . بل أقولُ : اضطربت كلمةُ المحشّي العلّامة في حواشيه و شرحه . وما قدّمناه كان مُماشاةً معه .

والأظهر والأوفقُ عندي : أن يوجّه آخرُ الجملة أن يكون مقصود الشّارح . وذلك لعلّه يقول : إن أُريد بـ«وجودى» الّذى حصل متصوّراً (٣٩٧) بالبديهة مفهومُه، وهو مفهومُ الوجود المضاف إلىٰ الياء وعُبّر عنه بالوجود الخاصّ، فإمّا أن يُراد به المضافُ وحدَه أوهُما .

فعلى الأوّل كان عينَ المتنازع فيه ؛ إذ النّزاعُ فى بداهة الوجود المطلق. وعلى الثّانى كان مستلزماً للمتنازع فيه ، لما أُشير إليه، من أنّ هذا المجموع، وهو المفهومُ المركّبُ ، إنّما يكونُ بديهيّاً معلوماً بديهةً لو كان أجزاؤهُ بديهيّةً معلومة بديهة قبله، وليس للوجود الخاصّ معنى معلوماً مفهوماً غير هذا.

فلایصحّ هذا الاستدلالُ بناءً على المصادرة. وعلیٰ تقدیر صحّته بأن یُرادَ بـ«وجودي» الفردُ الخاصّ من الوجود المطلق، وهو الفردُ المختصّ، فیکونُ الإضافةُ إلیٰ الیاء معیّنة مخصّصة بهذا الفرد، فلم یکن مُصادرةً وکان سالماً عنها صحیحاً من هذا الوجه. فهو غیرُ صحیح من وجه آخر؛ فإنّا لانُسلّمُ أنّ الوجودَ المطلق جزءٌ لهذا الفرد الخاصّ المختصّ. وإنّما یکونُ جزءاً لو کان المرادُ بـ«وجودي» مفهومه، و إلیٰ هذا أشار بقوله: «وعلیٰ تقدیر صحّته»، أی: علیٰ تقدیر سلامته عن المصادرة، لاعلیٰ تقدیر صحّته مطلقاً.

وإن أُرید به أنّ العلمَ بحصول «وجودی» بدیهیٌّ حتّیٰ یکونَ التّصوّرُ مُطلقاً مرادفاً للعلم، فلایستلزمُ المطلوبَ. وهو، بداهة کنهُ الوجود المطلق الّذي فیه النّزاعُ.

ولایذهبُ علیك أنّه یبقیٰ احتمالٌ آخرٌ، وهو أن یکونَ المرادُ بـ«وجودی» الفردَ، وبتصوّره العلمَ بحصوله لي. ولعلّ الشّارحَ لم یتعرّض له، لظهور أنّه یردُ علیه ما یردُ، علیٰ ما أُشیر إلیه، مع إیراد آخر، هو أنّا لانُسلّمُ (۳۹۸) أنّ الوجودَ المطلقَ جزؤهُ.

ثمّ لایخفیٰ أنّه علیٰ هذا یلغو قول المصنّف: «**وتصوّرُ جزء المتصوّر بالبدیهة بدیهیّ**»، علیٰ ما شرح الشّارحُ.

وأمّا إذا أُطلق التّصوّرُ فیمکنُ أن یوجّهَ بوجه، هو أنّ التّصدیقَ علیٰ مذهبه ـ کما صرّح به في کتبه ـ هو التّصوّرُ مع الحکم، وهو مجموع التّصوّرات الثّلاث. وعلیٰ مذهب الإمام مجموعُ الأربعة. فتصوّرُ الوجود جزءٌ من تصوّر «وجودي» إذا أُرید به العلمُ بحصول الوجود. وحینئذ ینبغي أن یکونَ اللاّمُ في «المتصوّر» للعهد، فیکونُ المرادُ أنّ الحکم ببداهة هذا التّصدیق بجمیع أجزائه بدیهیٌّ، و إلاّ لم یکن حاصلاً، یعبرّ أهل الکسب أنّه علی التّقدیرین لایرد شيء من إیرادات الشّارح. أمّا على الأوّل، فلما حقّقناه في بعض کتبنا؛ وأمّا على الثّاني، فلما أفاد الأُستادُ في حواشی التجرید

قال الشّارحُ: «**وأمّا إذا کان زائداً**»

[**أقول**:] اعلم أنّه لو كان المعنى المفهومُ من «وجودى» فى كلّ ماهيّة أمراً آخَرَ، يلزمُ بالضّرورة زوالُ اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيّة ، سواء كان الاختصاصُ معلوماً أو لم يكن .

وبهذا يظهرُ وجوهُ البحث فى كلام المحشّى، حيث قال : «**هذا إذا كان معلومَ الاختصاص**» ، وإنّ الّذى ذكر الشّارحُ ، حيثُ قال : «**إنّه إمّا أن يكونَ عيناً أو زائداً**» ، لاحاجةَ إليه.

قال الشّارحُ : «**ولقائل أن يقول**»:

أقولُ : إن كان المقصودُ من هذا السّؤال إبداءَ احتمال آخر غير الاحتمالين المذكورين ، أوّلاً ، أعنى كونَ وجود جميع الماهيّات عينها وكونَ وجود (٣٩٩) جميعها زائداً، علىٰ ما يدلّ عليه قولُه : «فلايخلو» إلىٰ قوله : «وأيّاً مّا» كان سقوطهُ أوضح ؛ لأنّ الاشتراك اللّفظىّ يستدعى الزّوال المذكور ، سواء كان زائداً فى الكلّ أو عيناً فى الكلّ أو متبعّضاً ،كما بيّنه . والتّبعيضُ لاينافى الزّوال،كما لايخفىٰ .

وقولُه : «**فلابدَّ من إبطال جميع الاحتمالات علىٰ هذا التّقدير حتّىٰ يكون مفهوماً واحداً**»

[**أقول**:] ممنوعٌ ؛ فإنّ ذلك الاحتمال لاينافى الوحدةَ ولا يقدحُ فى الدّليل المثبت لها وفى قوله : «فكيف يمكنهُم الاستدلالُ علىٰ بطلان البحث» ؛ إذ ليس عليهم الاستدلالُ علىٰ بطلان كون الوجود زائداً فى الممكن علينا فى الواجب حتّىٰ يُنافى مذهبهم ؛ بل ليس عليهم فى هذا المقام إلّا إثباتُ امتناع كون الوجود مشتركاً لفظيّاً علىٰ هذا التّقدير ، وبينهما فرقانٌ .

وإن كان المقصودُ أنّه يحتمل أن لايزول الاعتقادُ علىٰ تقدير الزّيادة فى الممكنات ؛ لأنّ الاعتقادَ بأحد المتغايرين لايزولُ عند زوال الاعتقاد المغاير الآخر . وعلىٰ تقدير العينيّة فى الواجب لبراءته عن الخصوصيّات ؛ فهو بعينه السّؤالُ المذكورُ فى المتن ، علىٰ ما وجّهه الشّارحُ .

لايُقال : على الأوّل أيضاً يكونُ كذلك .

لأنّا نقول : يُتصوّرُ الفرقُ من وجوه ، منها : أنّه حينئذ يكونُ السّؤالُ علىٰ بيان اللّزوم بهذا الوجه المذكور فى الشّرح وسؤال المتن عن أصل اللّزوم دون بيانه . ومنها وجوهٌ أُخَرُ. هذا.

ولعلّ الشّارحَ توهّم أنّه لو كان الوجودُ مشتركاً لفظيّاً لكان المفهومُ من لفظ الوجود المُضاف إلىٰ كلّ شىء معنى آخَرَ ، منشأوهُ المُضافُ إليه (۴۰۰) حتّىٰ لو لم يصدق إلىٰ شىء لم يكن له تعالىٰ ولم يفهم من .. شىء أصلاً فحسبُ .

إنّ الدّليل أنّه لو كان مُشتركاً لفظاً لكان له الكلّ إضافة معنىً منشأوه المُضافُ إليه.

وقولهُ : **«أمّا إذا كان، الخ»** مُشعرٌ بهذا .

وحينئذ يظهرُ [لسئواله وجهٌ وتوجيهٌ] لسؤاله وجوابه وتوجيهه بوجه . ولا يخفىٰ أنّ الأمرَ ليس علىٰ ما توهّم والدّليلَ ليس علىٰ ما حسبه ، كما أشرنا إليه.

والإنصافُ أنّ الدّليلَ ـ علىٰ ما أشرنا إليه ـ تمامٌ، وتمامُ الإيرادات عليه مردودٌ وغيرُ تمام ، وهو للإمام. وبعضُ معاصريه استنقضه فقال قائلاً : لو تمّ لزم أن يكونَ الجزئىّ الحقيقىّ كلّيّاً مشتركاً بينَ كثيرين ، فإنّ الشّبح المرئىّ من بعيد إذا أُشير بهذا كان جزئيّاً حقيقيّاً . وعند التردّد فى خصوصيّاته يبقى العلمُ بجزئيّته مع زوال خصوصيّاته.

قال المصنّف : «ولبطل انحصار الشىء فى الموجود والمعدوم»

[**أقول:**] إن أُريد الشىء المطلق فعدمُ الانحصار ظاهرٌ ؛ لجواز أن يكونَ فى ضمن خصوصيّة أُخرىٰ موجودة بوجود آخر ؛ وإن أُريد الشىء المطلق فعدمُ الانحصار ظاهرٌ ؛ لجواز أن يكونَ فى ضمن خصوصيّة أُخرىٰ بوجوده لوجود آخر ؛ وإن أُريد الشىء المعيّن فلايخلو إمّا أن يُرادَ مع العلم بخصوصيّة ماهيّة أو لا . كما إذا أشرنا إلىٰ شبح معيّن لم يعلم خصوصُ ماهيّته بأنّ هذا إمّا موجود أو معدوم . فإن كان الأوّل فيتوجّه أنّ الانحصار ثابتٌ علىٰ تقدير العهد ، ضرورةَ أنّ السّواد المعيّن مثلاً لايحتمل (۴۰۱) أن

لايكونَ سواداً موجوداً أو لامعدوماً ؛ لاشتماله على ارتفاع الشيء عن نفسه .

ويمكنُ الجوابُ : بأنّ الانحصار ليس بمجرّد النّظر إلىٰ مفهوم القسمين ، بل لامتناع ارتفاع القسم الأوّل.

وفيه : أنّه لايخرجُ بذلك عن الحصر العقليّ ؛ إذ العقلُ فى بادى النّظر يأبىٰ عن تجويز الواسطة، كما فى التّردّد بين الشيء ونقيضه . وأمّا التردّدُ بينَ الشيء وغيره ممّا لايتصوّرُ أو لايفيدُ فحديثٌ آخرُ يمكنُ أن يبطل والعينيّة . وكلامُنا فى دليل الشّارح.

ويردُ عليه أيضاً : أنّه لااتّجاهَ للسّؤال الّذى أورد المُحشّى، بل يقال : ولا يجوزُ أنّه المتضمّنُ لتسليم انتفاء احتمال الواسطة ؛ لأنّ الشيء المعيّن يُحتمل أن يكونَ له وجودات خاصّة . فالتّرديدُ بينَ أحدها والعدم لايكونُ حاضراً.

ويمكنُ دفعُه بأنّه يُحتمل أن يكونَ بينَ وجودات ماهيّة واحدة معنىً مشتركاً ؛ بناءً علىٰ أنّ المفروضَ اشتراكهُ بينَ وجود الماهيّات لفظاً .

فالتّرديدُ الخارجىّ فى الماهيّة المعيّنة بينَ الوجود الشّامل لوجوداتها وبينَ العدم حاصِرٌ ظاهراً ؛ حينئذ يحتاجُ إلىٰ الجواب الّذى ذكره المُحشّى ؛ وإن كان الثّانى فلااتّجاه للسّؤال المُصدّر بـ«لايقال».

وظاهرُ الجواب أنّ الشيء لمّا لم يُعلم ماهيّتُه يُحتمل فى نظر العقل أن يكونَ ماهيّة أُخرىٰ غير إلىٰ ذلك الوجود مختصّ بها أو عليها ، فلاينحصرُ فى ذلك الوجود والعدم . وأيضاً يُحتمل أن يكونَ للشيء وجوداتٌ متعدّدةٌ مخصوصةٌ ، فلاينحصرُ (٤٠٢) فى واحد منها ، والعدم ،كما مرّ فى الأوّل. ولا يجرى هٰهنا دفعُ الأخيرِ ؛ بمثل ما مرّ فى الأوّل.

ويمكنُ أن يُدفَعَ: بأنّه كما أنّ الماهيّة غيرُ معلومة بعينها فكذا الوجوداتُ . فالتّرديدُ بينَ الوجودات المحتملة حسب الماهيّات المحتملة وبينَ العدم . فحينئذ لايبطل الحصرُ بما ذكره ويحتاجُ في الدّفع إلىٰ ما ذكره المُحشّي .

وعند هذا نقولُ : لم يتمّ من وجوه إبطال الحصر إلّا ما ذكره المحشّي . فكان لذلك الحمل التّرديدُ علىٰ هذا المعنىٰ، غايتهُ أنّه أصعبُ الوجود في إبطال الحصر ، وآخرُ ما ينتهى إليه كلامُ النّاقض.

وتقريرُهُ : أنّه إن أُريد الشيء المطلقُ، فلمانع أن يمنعَ اشتراكَ الشيء ونظائره معنىً أيضاً ،كما يمنعُ اشتراكَ الوجود؛

وإن أُريد به الشيء المعيّن المعلوم الماهيّة ، فلمانع أن يمنعَ بطلانَ الحصر ؛ لما ذكرنا ، من التّرديد بينَ إحدى المعانى المحتملة والعدم.

وإن أُريد به الشيء المعيّن المعلوم الماهيّة ، فبطلانُ الحصر: إن كان مَبنيّاً علىٰ جواز تعدّد وجودات ماهيّة واحدة فقد بيّنا إمكانَ دفعه ؛ وإن كان مَبنيّاً علىٰ إمكان اتّصافه بوجود ماهيّة أُخرىٰ فهو الّذى فهمه المُورِدُ ، ويُحتاجُ فى دفعه إلىٰ جواب المحشّى . وكأنّه لم يتعرّض لدفع بُطلان الحصر علىٰ تقدير العينيّة ؛ لما أنّه لاطائل تَحتَهُ ، لجواز إبطال هذا الشّقّ بدليل آخر ،كما أشرنا إليه. فهذا الجوابُ إنّما يتمُّ بعدَ (۴۰۳) الإحاطة بتفاصيل المقام.

[قال:] «**ولقائل، ا ه [فاعرفه]**»

[**أقول:**] حاصلهُ ـ علىٰ ما يُفهمُ من جواب المحشّى ـ أنّه: إن أُريد بزوال اعتقاد الوجود زوالُ اعتقاد أنّ السّببَ موجودٌ بوجود المُسبّب الممكن فالثانى حقّ ؛ لأنّه إذا زال اعتقادُ كون السّبب ممكناً زال اعتقادُ كونه موجوداً بوجود السّبب الممكن؛

وإن أُريد أنّ السّببَ المطلقَ موجودٌ بوجود السّبب المطلق فالملازمةُ ممنوعة ؛ إذ لايلزمُ من كون وجود الممكن، مثلاً، مُختصاً به أوعينه زوالُ اعتقاد كونه موجوداً بوجود السّبب المطلق بزوال اعتقاد كونه ممكناً .

فقوله : «**هذا لايفيده؛ لأنّ الخصوصيّة الزّائلة، الخ**» ،

[**أقول:**] معناه : أنّه لايدلّ علىٰ أنّه مشتركٌ ؛ لأنّ الخصوصيّةَ الزّائلةَ هى السّببُ الخاصّ المتّصفُ بالإمكان ، وقد زال اعتقادُ أنّ السّببَ موجودٌ بوجود ، لاالسّبب

المطلق الّذى يفى اعتقاد أنّ السّبب موجود بوجوده. فالدّلائل اعتقاده لم يبق اعتقاد كون السّبب موجوداً بوجوده . والثّانى اعتقادُ وجود السّبب بوجوده لم يزل اعتقاده.

وخلاصةُ جواب المحشّى: أنّه إن أُريد اعتقادُ أنّ السّبب موجودٌ من دون تقييد الوجود بالسّبب الخاصّ أو المطلق . ولا شكّ أنّه لو كان الوجودُ عينَ الخصوصيّات أو مختصّاً بها لم يبق الاعتقادُ بأنّ السّببَ موجودٌ مع تبدّل الاعتقاد بالخصوصيّات. وفيه ما فيه .

ويمكنُ أن يوجّه بما لايُناسبُه سياقُ جواب المحشّى، وإن علم وجهُ دفعه منه ، بأن يقال : لنافى تلك الصّورة اعتقادان: أحدُهما اعتقادُ أنّ سببه (٤٠٤) مطلقاً موجودٌ ، والثّانى اعتقادُ أنّ سببه الممكن موجودٌ .

فإن أردتُم بزوال الاعتقاد المذكور فى الثّانى زوالَ اعتقاد أنّ سبباً مّا له موجود فالملازمة ممنوعة ؛ لايلزمُ من زوال اعتقاد الخصوصيّة زوالُ اعتقاد السّبب المطلق حتّىٰ يلزمَ من زوال اعتقاد وجوده.

وإن أردتم بزوال اعتقاد أنّ سببَ الممكن موجود فالملازمةُ مُسلّمةٌ . وبطلانُ التّالى ممنوع ؛ إذ بزوال اعتقاد أنّ سببه ممكنٌ يزول اعتقادُ أنّ سببه الممكن موجودٌ . ولا يخفىٰ عدمُ مناسبته بسياق الحاشية ؛ إذ التّصرّفُ حينئذ إنّما هو فى الموضوع لا فى المجهول.

فطريقُ دفعه : أنّا إذا وجدنا ممكناً موجوداً واعتقدنا أنّ سببه واجبٌ اعتقدنا أنّه موجود . ثمّ إذا اعتقدنا أنّه يمكنُ أن لم يزل بذلك اعتقادُ أنّ سببه موجود . فلو كان الوجودُ عينَ الخصوصيّات أو مختصاً بها لزال اعتقادُ أنّ سببه موجود ،كما زال اعتقادُ أنّ سببه ممكنٌ .

والحاصلُ أنّ المرادَ زوالُ اعتقاد أنّ سببهُ الخاصّ موجودٌ ، والملازمةُ ظاهرةٌ ؛ إذ لو كان الوجودُ مختصّاً أو عيناً لكان عينَ الممكن مثلاً أو مختصّاً، فيزول التّصديقُ بحمله على سلب ذلك الممكن الموجود لما زال التّصديقُ بحمل الممكن

عليه . وفيه ما فيه.

ويمكنُ تفسيرُه بوجه آخر . وهو أن يُقال : إن أُريد أنّه لايزول اعتقادُ أنّ السّببَ موجود بالوجود الخاصّ الممكن فهو ممنوعٌ ، وإن أُريد أنّه موجودٌ بالوجود الخاصّ بالسّبب المطلق فمسلّمٌ، لكن لايُفيدهُ ؛ لأنّ الخصوصيّة الزّائلة هى السّببُ الخاصّ الممكن ، وإنّما يلزمُ من زواله (۴۰۵) علىٰ تقدير عدم الاشتراك زوالُ اعتقاد، وجوده الخاصّ ، لازوالُ اعتقاد الوجود بالسّبب المطلق.

ولايندفعُ بما فى الحاشية؛ لأنّا لانُقيّدُ المجهول بالموضوع ، بل نُريدُ بالوجود الخاصّ ما صدق عليه هذا المفهومُ . وتنقيحُه: أنّه يجوزُ أن يكونَ الوجودُ مشتركاً لفظيّاً بينَ وجود السّبب المطلق وبينَ الوجود الخاصّ لكلّ خصوصيّة. وحينئذ فإن أُريد أنّ زوال اعتقاد الوجود الخاصّ بالسّبب المطلق فالملازمةُ ممنوعةٌ .

وجوابُه : أنّ وجودَ السّبب المطلق لمّا نفى اعتقاده مع زوال اعتقاد كلّ خصوصيّة لم يكن مختصّاً بشىء منها ولا عينه . فقد حصل الوجودُ المشتركُ معنىً . غايتُه أنكم تدّعون اشتراك لفظ الوجود بينَ المشترك المعنوىّ والوجودات الخاصّة . وهو بحثٌ لفظىّ.

وإن نوقش، من أنه إنّما سبب الوجود المطلق المشترك بينَ الأسباب والمقصودُ اشتراكهُ بين جميع الموجودات؛

قلنا : الوجودُ لايختصّ بالسّلب أيضاً ، و إلّا لما بقى اعتقاد الوجود مع زوال اعتقاد الخصوصيّة الّتى هى السّلبُ على الإطلاق . ويمكنُ تقريرهُ بوجه آخر لايندفعُ بما فى الحاشية أيضاً . ولعلّ أحدَ هذين الوجهين هو مع كلام الشّارح ومقصوده. ثمّ فى قول المحشّى أبحاثٌ

قال الشّارحُ : «وفى الحواشى القطبيّة توجيهُه أن يُقال».

[أقول:] تحريرُ ذلك التّوجيه أن يُقال : لانُسلّمُ أنّه لوكان الوجودُ مشتركاً لفظيّاً لزال اعتقادُ الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيّات ؛ ولِمَ لايجوز أن يكون وجود من

الوجودات قائماً بذاته ، فيُعتقدُ هذا الموجود القائم بالذّات ، ثمّ يُردّدُ فى خصوصيّة ذلك الوجود القائم بالذّات فيعتقدُ (٤٠٦) تارةً جوهراً وأُخرىٰ عرضاً ، فلايلزمُ زوال اعتقاد الوجود القائم بزوال اعتقاد الخصوصيّة، أعنى الجوهريّة ، بل يُردّدُ فى خصوصيّة الوجود القائم بالذّات واعتقادهُ باقٍ بحاله وإنّما تبدّل اعتقاد خصوصيّة ذلك الوجود القائم بذاته ، هل هو جوهر أم لا . ولا يخفىٰ أنّه يمكن إيرادُ مثل ذلك فى الوجود القائم بالغير، فيُقال : يُعتقدُ الوجودُ القائمُ بالغير ويُردّدُ هل هو عرضٌ أم لا .

وقد ذكر عن هذه الشّبهة جوابين :

الأوّل: أنّ المرادَ بالخصوصيّة هى الخصوصيّةُ المطابقةُ لما فى نفس الأمر . وحينئذ لايتمشّىٰ أن يقال : «يُعتقدُ الوجودُ القائمُ بذاته ويُترددُ فى خصوصيّاته». فإنّ الوجودَ القائم بذاته ليس له من الخصوصيّات المطابقة لما فى نفس الأمر إلّا واحدٌ فقط ، وهو الوجوبُ مثلاً ؛ فإنّ الوجودَ القائم بذاته وجودُه عينُ ماهيّته فلايكونُ جوهراً . فلو زال اعتقادُ الخصوصيّات المطابقة ، مثلاً ، لما فى نفس الأمر إلّا واحدٌ فقط ، وهو الوجوبُ مثلاً ؛ فإنّ الوجودَ القائم بذاته وجودهُ عينُ ماهيّته، فلايكون جوهراً . فلو زال اعتقادُ الخصوصيّات المطابقة مثلاً لما فى نفس الأمر لزال اعتقاد الوجود ، وهذا الجوابُ كما ترىٰ .

الثّانى: أنّه لو كان لكلّ ماهيّة وجودٌ بمعنى آخر لكان وجودُ الجوهر ، مثلاً، مغايراً لجميع الوجودات الحاصلة للماهيّات . فلو تبدّل اعتقادُ الجوهر لوجب تبدّلُ اعتقاد الوجود عند تبدّل اعتقاد الجوهريّة ؛ ضرورةَ أنّ وجودَ الجوهر معنى مغايرٌ لوجود غيره ، ولا يُتصوّرُ اشتراكٌ بينَ وجود الجوهر وغيره . ويُمكنُ تحريرُ توجيه صاحب الحواشى بوجه آخر ، بل وجوه أُخرَ ؛ فلاتغفل (٤٠٧).

ولقائل أن يقول : إن أراد بقوله : «ولايزولُ اعتقادُ وجوده» ، عدمَ زوال اعتقاد وجود السّبب بينَ عدم زوال اعتقاد وجوب السّبب مطلقاً ، مُنِعَ عدمُ زواله على التّقدير الأوّل وتسليم عدم زواله ، ومُنِعَ إفادتهُ لبطلان التّالى على التّقدير الثّانى .

قال الشّارحُ : **«على التّقدير المذكور»** .

[أقول:] أي: علىٰ تقدير زوال اعتقاد كون ذلك السّبب ممكنَ الوجود ، بحصول اعتقاد كونه واجبَ الوجوب علىٰ ما يُفهَمُ من قوله.

ثمّ إذا اعتقدنا أنّ ذلك واجبُ الوجود زال اعتقادُ كونه ممكنَ الوجود

قال الشّارحُ : «**فهو ممنوعٌ إه**».

[**أقول:**] أي : فعدمُ زوال اعتقاد وجود السّبب المتّصف بالإمكان بزوال اعتقاد كونه ممكناً ممنوعٌ ؛ فإنّ الاعتقادَ بالوجود المقيّد بأنّه وجودُ السّبب المتّصف بالإمكان إنّما يحصلُ بسبب الاعتقاد بأنّ سببَ الممكن الموجود ماهيّةٌ ممكنةُ الوجود . فإذا زال اعتقادُ كون ذلك السّبب ماهيّةً ممكنةَ الوجود وجب أن يزول الاعتقادُ بالوجود المقيّد به . فعدمُ زوال اعتقاد وجود سبب المتّصف بالإمكان بزوال اعتقاد كون السّبب ماهيّةً ممكنةَ الوجود ممنوعٌ .

وأحدُ مقدّماتُ دليل بطلان التّالى ، أعنى قوله : «ولا يزولُ اعتقادُ وجوده» ممنوعٌ ، فلم يكن الدّليلُ علىٰ بطلان التّالى سالماً عن المنع، «فهو مُسلّم» . أى : فعدمُ زوال اعتقاد وجود السّبب مُطلقاً بزوال اعتقاد خصوصيّة كون السّبب ممكناً مُسلّمُ .

قال الشّارحُ : «**لكن هذا**» ـ أى : عدمُ زوال اعتقاد وجود السّبب مطلقاً بزوال اعتقاد الخصوصيّة ـ «**لايفيدُ بُطلانَ التّالى**» ؛

[**أقول:**] لأنّ التّالى ـ (۴۰۸) وهو عدمُ زوال اعتقاد وجود الخصوصيّة بزوال اعتقاد الخصوصيّة وعدمُ زوال اعتقاد الخصوصيّة بزوال اعتقاد الخصوصيّة هٰهُنا ـ هو عدمُ زوال اعتقاد وجود الخصوصيّة ، وعدمُ زوال اعتقاد وجود الخصوصيّة زوالُ اعتقاد وجود السّبب المتّصف بالإمكان بزوال اعتقاد الخصوصيّة ؛ لأنّ الخصوصيّةَ هٰهنا هى كونُ السّبب ماهيّةً ممكنةَ الوجود . ولاشُبهةَ فى أنّه لايلزمُ من عدم زوال اعتقاد وجود السّبب مطلقاً بزوال الخصوصيّةِ عدمُ زوال اعتقاد وجود السّبب المتّصف بالإمكان بزوال اعتقاد هذه الخصوصيّة.

فلو أراد بقوله: «**فلايزول اعتقادُ هذه الخصوصيّة ولا يزول اعتقادُ وجود سببه**» عدمَ زوال اعتقاد وجود السّبب مُطلقاً بزوال اعتقاد الخصوصيّة لم يلزم منه عدمُ

اعتقاد المقيّد بأنّه السّببُ المتّصفُ بالإمكان بزوال اعتقاد الخصوصيّة ، فلم يلزم منه بطلانُ التّالى، فيصحُّ قولهُ : «**لكن هذا لايفيدُ بطلانَ التّالى**» ، معنىٰ كلام المصنّف.

هذا جوابٌ عن التّرديد المذكور باختيار قسم ثالث ، وإفادة بُطلان التّالى الشّرطيّة الأولىٰ . وتقريرهُ: أن يُقال : أراد المُصنّفُ بقوله : «**ولايزول اعتقادُ وجوده**» : أنّه لايزول اعتقادُ الوجود مُطلقاً من غير أن يُقيّد بكون وجود السّبب المتصف بالإمكان وجودَ السّبب مُطلقاً؛

[**أقول:**] فإنّ معنىٰ كلام المصنّف، فى بيان بطلان تالى الشّرطيّة الأُولىٰ ، وهو قوله .

«**لأنّا إذا اعتقدنا أنّ الممكنَ له سببٌ ممكنُ الوجود جزمنا بوجود سببه ، ا ه**».

أنّ ذلك السّببَ يُحمَلُ عليه أنّه ممكنُ الوجود ، (٤٠٩) ويُحمَلُ أيضاً أنّه موجودٌ . ولا حظ العقلُ فى هذا الحمل تقييدض الوجود بكونه وجودَ سبب متّصف بالإمكان أو بكونه وجودَ سبب مطلقاً ، إنّما الملاحَظ فى هذا الحمل هو نفسُ الوجود ، وقد زال الاعتقادُ المتعلق بخصوصيّة كونه ماهيّةً ممكنةَ الوجود ، ولم يزل الاعتقادُ بكون المحمول فيه الوجودَ المأخوذَ على الوجه المذكور . أى مطلقاً، من غير أن يُقيّدَ بكونهِ وجودَ السّبب المتّصف بالإمكان وبكونِه وجودَ السّبب مطلقاً .

هذا معنىٰ كلام المصنّف ، أعنى قوله : «**لأنّا إذا اعتقدنا . اه**» ، ما ذكرناه.

فالّذى لزم من كلام المصنّف أنّه لايزول هذا الاعتقادُ بأنّ الوجودَ الملحوظ من غير تقييد بأنّه وجودُ السّبب الممكن الوجود أو بأنّه وجودُ السّلب مطلقاً محمولٌ علىٰ ذلك السّبب ، لاأنّ الاعتقادَ بأنّ الوجود المقيّد بكونه وجودَ ذلك السّبب المتّصف بالإمكان أو بكونه وجودَ السّبب مطلقاً محمولٌ علىٰ ذلك .

فيجبُ حينئذ أن يكونَ مرادُ المصنّف بقوله : «**ولايزول اعتقاد وجوده**» ؛ أنّه لايزول اعتقادُ الوجود الملحوظ من غير أن يُقيّدَ بأنّه وجودُ السّبب المتّصف بالإمكان ؛ أو بأنّه وجودُ السّبب مُطلقاً .

[أقول:] «وَ حِينئذٍ» ، أى: وحينَ إذ تقرّر أنّ المصنّفَ أراد بقوله «**ولايزولُ اعتقادُ وجوده**» أنّه لايزول اعتقادُ الوجود الملحوظ من غير أن يُقيّدَ بأنّه وجودُ السّبب المتصف بالإمكان ؛ أو بأنه وجودُ السّبب مطلقاً ؛ يَنحَلُّ ما ذكره ، من منع عدم زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيّة اللّازمة علىٰ تقدير أن يكونَ المرادُ عدمَ زوال اعتقاد الوجود المعتقد بأنه وجودُ السّبب المتّصف بالإمكان وعدم إفادته (۴۱۰) لبطلان التّالى اللّازم علىٰ تقدير أن يكونَ المرادُ عدمَ زوال اعتقاد الوجود المقيّد بأنّه وجودُ المُسبّب مُطلقاً .

فإن قيل : منعُ إفادته لبُطلان التّالى علىٰ هذا التقدير باقٍ أيضاً ؛ إذ لم يلزم من عدم زوال اعتقاد الوجود مطلقاً بزوال اعتقاد الخصوصيّة ، عدمُ زوال اعتقاد الوجود المقيّد بأنّه وجودُ السّبب المتّصف بالإمكان بزوال اعتقاد الخصوصيّة ، ولم يلزم من عدم زوال اعتقاد وجود الخصوصيّة زوالُ اعتقاد الخصوصيّة ؛ لأنّ الخصوصيّةَ هٰهُنا هو السّببُ المتّصفُ بالإمكان ؛ فلم يلزم منه أيضاً بطلانُ التّالى ؛ لأنّ بطلانَ التّالى هو عدمُ زوال اعتقاد وجود الخصوصيّة بزوال اعتقاد الخصوصيّة ؛ بناءً علىٰ أنّ التّالى هو زوالُ اعتقاد وجود الخصوصيّة بزوال اعتقاد الخصوصيّة ،كما لم يلزم علىٰ تقدير أن يكونَ المرادُ به أنّه لايزول اعتقادُ وجود المقيّد بأنّه السّبب مطلقاً .

قُلنا : التّالى هو زوالُ اعتقاد الوجود مطلقاً بزوال اعتقاد الخصوصيّات ؛ لأنّ معنىٰ قولنا : «و إلّا لزال اعتقادُ الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيّة» هو معنىٰ قولنا : و إلّا لزال الاعتقادُ بأنّ السّببَ موجودٌ بزوال اعتقادنا بأنّ الخصوصيّة ممكنٌ ، واعتقادنا بأنّ الخصوصيّة موجودٌ ، وهو اعتقادُنا بأنّ الخصوصيّة موجودٌ مُطلقاً .

تمّت الرّسالة الموسومة بضياء العين علىٰ يد الفقير إلىٰ رحمة ربّه الغنىّ، علی رضا ابن مُحبّ على ، فى مدرسة مير قوام الدّين حسنىّ، مشهورٌ بمدرسة الآصفيّة ، فى أربع وعشرين ذوالقعدة،سنة ستّ وأربعين بعد الألف من الهجرة النّبويّة المصطفويّة.